



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2011

---

## **Selbstbestimmung, individuell und kollektiv - Oder: Rousseaus Problem**

Kohler, Georg

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-50751>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kohler, Georg (2011). Selbstbestimmung, individuell und kollektiv - Oder: Rousseaus Problem. In: Fisch, J; Müller-Luckner, E. Die Verteilung der Welt - Selbstbestimmung und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. München: Oldenbourg, 3-21.

Georg Kohler

## Selbstbestimmung, individuell und kollektiv Oder: Rousseaus Problem

„Selbstbestimmung“ bedeutet, daß jemand die Freiheit besitzt, das zu tun, was er oder sie will, und ebenso die Freiheit – genauer gesagt: die größtmögliche Chance –, das nicht tun zu müssen, was er oder sie nicht tun will. Positive und negative persönliche Autonomie bilden die Leitkonzeption und den normativen Pfeiler der wichtigsten Vorstellung der praktischen und politischen Philosophie der Neuzeit, nämlich der Annahme, daß Menschen sowohl grundsätzlich in der Lage *sind*, ihr Leben nach eigenen Zielsetzungen zu führen, als auch, daß sie das tun können *sollen*. – Im Kontext der normativen politischen Philosophie ist es also die Idee der individuellen Selbstbestimmung, die den außerordentlich vieldeutigen, von manchen metaphysischen Voraussetzungen belasteten Begriff der Freiheit einigermaßen verläßlich definiert.

Weil Menschen aber von Natur aus soziale Wesen sind und als solitäre Einzelgänger kaum zu überleben und jedenfalls kein gutes Leben zu leben imstande sind, und weil – wie Aristoteles feststellt – derjenige gar kein Mensch mehr ist, der es nicht vermag, im Rahmen einer Gesellschaft zu existieren, und statt dessen entweder bloß ein wildes Tier oder Gott<sup>1</sup> sein muß, ist es unumgänglich, daß auf der Humanstufe der Evolution soziale Gruppen und Verbände entstehen. Deshalb ist allemal zu klären, was individuelle Autonomie unter den Bedingungen der menschlichen Sozialnatur überhaupt sein kann, sowie zu überlegen, wie die Ideen der individuellen und der kollektiven Selbstbestimmung aufeinander zu beziehen sind; wie sie einander voraussetzen und wie sie miteinander kollidieren.

Ergo eröffnet der Begriff der Selbstbestimmung sogleich drei Problemfelder – erstens das Problemfeld der politischen Anthropologie und ihrer basalen Strukturen; zweitens das Problemfeld der faktischen, sozialgeschichtlich wirksamen Potentiale normativer Konzepte und Vorstellungen; drittens das Thema der Vermittlung von individuellen mit kollektiven Handlungsbedingungen, d.h. die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von „Ich“ und von „Wir“, sowie das Thema der sozialen Inklusion bzw. Exklusion: das Problemfeld von „Wir“ und „Ihr“.

<sup>1</sup> Vgl. *Aristoteles*, Politik; Erstes Buch, Zweites Kapitel (I.2.) (Stuttgart 1993, deutsche Übersetzung von Franz F. Schwarz) 78.

Was ich in diesem Aufsatz plausibel machen möchte, ist der Sachverhalt, daß der Anspruch auf kollektive Selbstbestimmung – diese bis zum Rand mit Dynamit geladene Programmatik des Selbstbestimmungsrechtes der Völker – einer normativen Logik entstammt, die zwar nicht auf zwingenden, aber auf guten Gründen beruht, auf Argumenten, die in vielerlei Hinsicht als kohärent zu rekonstruieren sind und die zugleich erkennen lassen, daß eben auch Ideen und ideelle Zusammenhänge geschichtsmachende Kräfte sein können. Es mag ja stimmen, daß das (kollektive) Selbstbestimmungsrecht in erster Linie ein „Begriff“ und keine reale „Sache“ ist<sup>2</sup>, und daß deswegen überall dort, wo es um die faktische Implementierung dieses Rechts in politische Wirklichkeiten geht, unter dem Etikett des einen Begriffs sachlich sehr verschiedene Figuren kollektiver Selbstbestimmung ausgebildet worden sind (die, wie der „formale“ oder „remediale“ Modus von Selbstbestimmung, geradezu als eine Weise von Fremdbestimmung betrachtet werden können<sup>3</sup>), doch es ist eben keineswegs zufällig, daß sich diese Differenzen unter dem einen Gedanken und Anspruch der persönlichen bzw. gruppenzentrierten Autonomie versammelt haben. Noch in den extremsten Unterschieden behauptet sich ein und dasselbe Ideal: daß Ich und Wir das freie Subjekt unserer individuellen und kollektiven Existenz sein sollen.

Im folgenden werde ich zuerst einige Bemerkungen zur politischen Anthropologie machen, wie sie charakteristisch ist für die Lehre vom Gesellschaftsvertrag, die in der Neuzeit die eigentliche Legitimationstheorie staatlicher Souveränität und politischer Gesellschaftsordnung bildet, um auf dieser Basis die inhaltliche Spannung zu markieren, die notwendigerweise zwischen dem basalen Prinzip der persönlichen Autonomie und dem gleichermaßen grundlegenden Konzept durchsetzungsfähiger staatlicher Souveränität auftauchen muß.

Am Beispiel von Rousseaus politischer Theorie des *contrat social* soll daraufhin ein Vorschlag diskutiert werden, wie diese Spannung zu vermitteln wäre, und zugleich soll an Rousseau sichtbar werden, daß die aus den beiden Fundamentalkonzepten der neuzeitlichen politischen Philosophie – dem Gedanken der Menschen Gleichheit und dem Gedanken der Volkssouveränität – resultierenden Schwierigkeiten sich zwar unausweichlich aufdrängen, aber nie ein für allemal, sondern allenfalls situativ und kontextabhängig lösbar sind: Das ist das Strukturproblem, welches mit der Idee der kollektiven Selbstbestimmung bzw. des „Selbstbestimmungsrechtes der Völker“ verknüpft ist.

## Die Idee der Gleichheit der Menschen

Positive und negative Autonomie als Merkmale menschlicher Subjektivität und Lebendigkeit, d. h. als essentielle Eigenschaften des *animal politicum*, sind der Kern einer zentralen Konzeption der praktischen und politischen Philosophie der

<sup>2</sup> Vgl. in diesem Band Jörg Fisch, Selbstbestimmung vor der Selbstbestimmung 87 ff.

<sup>3</sup> Vgl. in diesem Band Jörg Fisch, Einleitung VII.

Neuzeit, nämlich der gleichermaßen normativen wie empirischen Voraussetzung, daß Menschen – prinzipiell betrachtet – zu freier, eigenständiger und selbstverantwortlicher Lebensführung kompetent sind. Diese Auffassung vom Wesen des Menschen als dem seinesgleichen ursprünglich ebenbürtigen und je sich selber bestimmenden Subjekt bildet den Nukleus der im Grundsinn „liberalen“ politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrages – von Hobbes über Locke zu Rousseau und Kant –, die die für die Ausformung moderner Staatlichkeit im 19. und 20. Jahrhundert prägenden Überzeugungen vorbereitet hat<sup>4</sup>.

Wenn beispielsweise Kant 1797 in seiner berühmten Definition des vernünftigen Rechtsbegriffs<sup>5</sup> ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß alle Menschen – als Vernunftwesen definiert – gleich und zum gleichen Gebrauch ihrer Freiheit berechtigt sind, die Menschengleichheit und die ihr zugehörige Berechtigung also das primäre, „jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“<sup>6</sup> ist, folgt er einer mächtigen Tradition. Was bei Kant sozusagen a priori klar ist, ist bei den zwei wichtigsten Vertretern der politischen Philosophie im 17. Jahrhundert, bei Thomas Hobbes und bei John Locke, noch als solches begründungsbedürftig; freilich je gestützt auf eine unterschiedliche Argumentation.

Fundamental „gleiche“ sind die Menschen für Hobbes in doppelter Hinsicht, nämlich sowohl, was ihre faktische Macht anbelangt, wie was ihre ursprüngliche Rechtsstellung betrifft. Die Natur hat die Menschen „hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen (...), daß trotz der Tatsache, daß bisweilen der eine einen offensichtlich stärkeren Körper oder gewandteren Geist als der andere besitzt, der Unterschied zwischen den Menschen alles in allem doch nicht so beträchtlich ist“<sup>7</sup>. Zumindest unter der Voraussetzung, daß der „Krieg aller gegen alle“ herrscht, vermag sich niemand so sicher zu fühlen, daß er nicht von einem anderen in einem Moment der Schwäche überrascht werden könnte. Die Macht eines Menschen ist fähig, sich derart dauerhaft zu etablieren, daß sie sich nicht immer wieder vor ihrem Niedergang fürchten müßte.

„In jenem Naturzustand daher, in dem alle Menschen gleich sind und jeder sein eigener Richter sein darf, ist auch die Furcht, welche sie voreinander haben, gleich (...).“<sup>8</sup> Die ursprüngliche *faktische Gleichheit* der Menschen zeigt sich in deren gegenseitiger Furcht; davon zu unterscheiden ist die ursprüngliche *normative Gleichheit*. Sie realisiert sich im „Recht aller auf alles (was sie für sich selber als nützlich erachten)“. Dieses Recht folgt aus dem Recht auf Selbsterhaltung, welche

<sup>4</sup> Vgl. dazu Wolfgang Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages (Darmstadt 1994).

<sup>5</sup> Vgl. die Definition in der „Metaphysik der Sitten“ (Einleitung in die Rechtslehre, § B): Recht ist „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten; Rechtslehre 6, 237 (zitiert nach der Akademie-Ausgabe der Gesammelten Schriften Kants; die Zahl vor dem Komma bezeichnet den Band).

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gestalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates (Frankfurt a. M. 1984, deutsche Übersetzung von Walter Euchner) 94.

<sup>8</sup> Thomas Hobbes, Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Darmstadt 1976, deutsche Übersetzung von Ferdinand Tönnies) 125.

im Zustand des *bellum omnium contra omnes* notwendigerweise mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln verfolgt wird. Freilich: „Dies Recht aller Menschen auf alles ist in der Wirkung nicht mehr wert als wenn ein Mensch ein Recht auf nichts hätte. Denn ein Mensch kann wenig Gebrauch von seinem Rechte machen und Nutzen davon haben, wenn ein anderer (...) ein Recht auf dasselbe hat.“<sup>9</sup>

Wie für Thomas Hobbes ist auch für John Locke (und typisch für die gesamte politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages) der maßgebliche Ausgangsbefund im vorstaatlichen Naturzustand zu finden: „Nichts ist einleuchtender, als daß Geschöpfe von gleicher Gattung und von gleichem Rang, die ohne Unterschied zum Genuß derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch derselben Fähigkeiten geboren sind, ohne Unterordnung und Unterwerfung einander gleichgestellt leben sollen.“<sup>10</sup> Der Grund dieser Gleichstellung ist aber weder die konstitutive Schwäche sterblicher Wesen noch das natürliche Recht auf Selbsterhaltung wie bei Hobbes, sondern eine theologisch-christliche Hintergrundannahme: die Geschöpflichkeit und *Gotteskindschaft* des Menschen.

Im § 6 der „Zweiten Abhandlung“ wird das von Locke sehr deutlich markiert: „(...) alle Menschen sind das Werk eines einzigen und allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind, und er hat sie geschaffen, so lange zu bestehen, wie es ihm, nicht aber wie es ihnen untereinander gefällt. Und da sie alle zur Gemeinschaft der Natur gehören, so kann unter uns auch keine *Rangordnung* angenommen werden, die uns dazu ermächtigt, einander zu vernichten, als wären wir einzig zum Nutzen des anderen geschaffen, so wie die untergeordneten Lebewesen zu unserem Nutzen geschaffen sind.“<sup>11</sup>

Im Licht von Lockes christlicher Hintergrundmetaphysik ist die Naturzustandsbestimmung der menschlichen Gleichheit und Freiheit kein deskriptiver Befund, sondern ein gottgewollter, initialer Rechtszustand, den wir als solchen zu akzeptieren und zu respektieren haben. Und die Voraussetzung, daß es gültiges Recht a priori und darum auch bestimmte überpositive Rechte der einzelnen Menschen – neben dem Recht auf Gleichheit und Freiheit noch ein umfassendes Recht auf Eigentum – immer schon gibt, ist nicht bloß die Wurzel unserer modernen, individualistischen Lehre von den angeborenen, d.h. jedem Menschen zukommenden Grundrechten geworden<sup>12</sup>, sondern zugleich die folgenreiche Bedingung für Lockes liberale Staatsbegründungs- und -begrenzungsdoktrin.

<sup>9</sup> Hobbes, (Anm. 8) 99.

<sup>10</sup> John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung (Frankfurt a.M. 1977, deutsche Übersetzung von Hans Jörn Hoffmann) 201 f.

<sup>11</sup> Locke, (Anm. 10) 203.

<sup>12</sup> Man vergleiche mit der zuletzt zitierten Formulierung Lockes nur etwa die von Jefferson formulierte amerikanische Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776: „Wir halten diese Wahrheiten für selbstverständlich, daß alle Menschen gleich geschaffen worden sind; und daß sie von ihren Schöpfer mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind.“ Oder diejenige von Art. 1 des ältesten Menschenrechtskatalogs der Welt, der „Bill of Rights“ des Staates Virginia vom 12. Juni 1776: „Alle Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei

Für die historisch gesehen entscheidende neuzeitliche Rechts- und Staatsphilosophie ist die Idee der Menschengleichheit absolut zentral. Sie bildet gewissermaßen den archimedischen Punkt, an dem – in dann sehr unterschiedlicher Konstruktion – alles weitere hängt. Untersucht man die Herkunft und Erläuterung dieser Ideen näher, dann zeigt sich rasch deren eigene Relativität und Voraussetzungshaftigkeit. Sowohl Hobbes' wie Lockes Argumente sind ja nicht zwingend und spiegeln in ihrer Plausibilität zeittypische Denkweisen, jedoch nicht unbezweifelbare logische Wahrheiten. Das heißt: Sie registrieren einen fundamentalen inhaltlichen Konsens über das, was „der Mensch“ ist und sein soll, der bis heute verbindlich geblieben ist, in seiner anerkannten Geltung aber nie als unumstößlich gegeben betrachtet werden darf. Denn in ihm ist eine erste Wertentscheidung vollzogen, die in ihrer Geltung und in ihren Implikationen stets wieder von Neuem zu bestätigen und zu befestigen ist.

Die für die neuzeitliche Natur- und Vernunftrechtslehre des Politischen entscheidenden Prämissen über die natürliche bzw. „gottgewollte“ Gleichheit der Menschen sind sehr viel mehr gewesen als lediglich theorieleitende Voraussetzungen im Rahmen einer staatsphilosophischen Argumentationskette. Sie sind kulturelle Tatsachen mit mentalitätsbestimmendem Effekt und darum auch ernstzunehmende Faktoren im nicht-normativen, sondern tatsachenbezogenen Blickfeld des Historikers.

## Hobbes vs. Aristoteles

Daß die neuzeittypischen Grundannahmen über die Natur des Menschen als eines individuell-autonomen Willens- und Handlungssubjekts den Charakter einer epistemischen Weichenstellung haben, darüber hinaus eine argumentationslogische Gerichtetheit besitzen und so schließlich dieser Tendenz entsprechende soziale Dynamiken fördern, läßt sich an Hobbes Philosophie und deren Konsequenzen gut zeigen. Zum einen am dezidierten Anti-Aristotelismus dieser Formation, zum anderen an der mit Hobbes beginnenden Entwicklung der Doktrin von der Souveränität des „Leviathan“ bis hin zur rousseauistischen und kantischen Rechts- und Staatstheorie bzw. zu der mit diesen Lehren verknüpften normativen Forderung nach Volkssouveränität. Und es ist offensichtlich, daß damit nicht lediglich eine in ihrer inneren Folgerichtigkeit rekonstruierbare argumentationslogische Gedankenreihe von Hobbes zu Rousseau und zu Kant bezeichnet wird, sondern gleichzeitig eine den historischen Prozeß tiefreichend beeinflussende Strömung,

und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte, welche sie ihrer Nachkommenschaft durch keinen Vertrag rauben oder entziehen können, wenn sie eine staatliche Verbindung eingehen, und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit, die Mittel zum Erwerb und Besitz von Eigentum und das Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit.“ Zitiert nach: Eberhard Braun, Felix Heine, Uwe Opolka, Politische Philosophie. Ein Lesebuch (Hamburg 1984) 184 f.

die vom absolutistischen Staat bis hin zur rechtsstaatlich verfaßten Herrschaft des Demos führt, zur Etablierung des „Volkes“ als dem primären Inhaber der politischen (Selbst)Bestimmungsmacht.

Im zweiten Kapitel des ersten Buches seiner „Politik“ definiert Aristoteles den Menschen nicht bloß als das *zoon logon echon*, als *animal rationale*, sondern zugleich als *animal politicum*, als *zoon politicon*. Dabei wird einiges von elementarer Bedeutung für die politische Philosophie des Westens über den systematischen Zusammenhang zwischen diesen zwei Wesensbestimmungen formuliert<sup>13</sup>, u. a. die berühmte Unterscheidung zwischen Bienen- und Menschenstaat. Diese beiden Sozialformen sind von „Natur aus“, und darum gelte, daß auch „der Mensch von Natur aus ein staatsbezogenes Lebewesen“ sei, aber ebenso sei in Betracht zu ziehen, „daß der Mensch in höherem Grade ein staatsbezogenes Lebewesen ist als jede Biene und jedes Herdentier“. Das ergibt sich aus der Tatsache, daß Menschen *animalia rationalia* sind, d. h. über „Logos“, also über Sprache und Vernunft, verfügen. „(...) der Logos ist da, um das Nützliche und das Schädliche klar zu legen und in der Folge davon das Gerechte und das Ungerechte. Denn das ist im Gegensatz zu den anderen Lebewesen dem Menschen eigentümlich, daß nur er allein über die Wahrnehmung des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten und anderer solcher Begriffe verfügt. Und die Gemeinschaft mit diesen Begriffen schafft (den) Staat (die Polis).“<sup>14</sup>

Der Mensch als dasjenige *zoon politicon*, welches essentiell Sprach- und Vernunftwesen ist, fügt sich aus natürlicher Notwendigkeit in eine auf Gerechtigkeit und Gesetz gebaute kollektive Ordnung, die als Polis um Willen des guten gemeinsamen Lebens in Autarkie und Autonomie zustande kommt und besteht.

Die Polis ist das Ergebnis eines folgerichtigen und natürlichen Prozesses, und in ihrem Wie und Warum verdankt sie sich zuallererst der menschlichen Rationalität bzw. Vernunft und der diesem Vermögen immanenten kommunikativen Struktur. – Gewiß, sieht man genauer hin, wird der genannte einfache Befund von Aristoteles erheblich differenziert, beispielsweise durch die wichtige Abstufung zwischen der „vollkommenen Gemeinschaft“, die eben die Polis ist, und dem „Oikos“, dem „Haus“, also der hierarchisch gegliederten, nicht im eigentlichen Sinn „politischen“ Sozialform, die gemäß Aristoteles „bei den Barbarenvölkern“ bis zur Großgestalt des von einer Spitze her beherrschten Königtums ausgedehnt worden sei. Allein die (griechische) Polis entspricht nach Aristoteles auf hinreichende Weise dem „natürlichen Ziel“ eines gemeinsamen Lebens in Autarkie und Autonomie.

Trotz solcher Einschränkungen bleibt es aber unstrittig, daß für die aristotelische „Politik“ die Polis als Zielgestalt kollektiver Selbstorganisation auf „Naturnotwendigkeiten“ zurückgeführt werden kann, und daß ihre eigene Gestalt mit

<sup>13</sup> Vgl. etwa Dominic O'Meara, Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles, in: Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie, herausgegeben von Otfried Höffe (Stuttgart 1992) 14–25.

<sup>14</sup> Aristoteles, (Anm. 1) 78.

und durch die besonderen Ansprüche der menschlichen Rationalität zu begründen ist.

Das zuletzt Gesagte erlaubt den Übergang zur hobbistischen Gegenposition. Denn deren für die neuzeitliche politische Philosophie paradigmatische Anthropologie und die von ihr formulierte normative Staatsbildungstheorie widersprechen den aristotelischen Annahmen so radikal wie überhaupt möglich: Nicht „Natur“ produziert den Staat, sondern „Kunst“, d. h. bewußte Reflexion und das abwägende Kalkül bewirken ihn. Nicht Kooperation und gemeinsinnige Rationalität sind die ersten Effekte menschlicher Koexistenz, sondern der Konflikt und die rational zwingend ableitbare Selbsterhaltungskonkurrenz sind es. Und nicht die gemäß Aristoteles funktional erklärare und insofern auch nutzbare Ungleichheit der Menschen liefert das Fundament für die gute Ordnung des Politischen, sondern gerade umgekehrt sind es die faktische Gleichheit und normative Ebenbürtigkeit der Menschen, die zur Einsicht in die Notwendigkeit der gesellschaftsvertraglichen Konstruktion des „Leviathan“ bewegen.

Mit Hobbes stellt die politische Philosophie also um, von der kooperations-theoretischen auf die konflikttheoretische Argumentation, zugunsten staatlicher Institutionen – womit sogleich das je einzelne Subjekt, dessen individuelle Selbsterhaltungsrationalität und die Probleme, die damit verknüpft sind, ins Zentrum der Überlegungen rücken: Wie können die vielen gleichen und freien Einzelnen überhaupt eine entscheidungsfähige kollektive Einheit bilden? Und wie sollen diese einander immer schon Gleichberechtigten ihr primäres Recht auf je individuelle Selbstbestimmung im Rahmen der (mit Hilfe institutioneller Konstruktionen) entscheidungsfähig gemachten politischen Einheit bewahren?

„Gar nicht!“, sagt Hobbes, wenn er auf die an zweiter Stelle formulierte Frage eingeht, exakter ausgedrückt: Individuelle Rechtswahrung kann es nur noch in Anerkennung gewisser fundamentaler Restriktionen geben. Denn der durch den grundlegenden Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag, den die Freien und Gleichen miteinander schließen, zum Leben erweckte „Leviathan“ sorgt zwar für Spielräume privater Autonomie, aber allein unter der Bedingung, daß der Souverän, der legitime Inhaber der letzten Dezisionsmacht, auf dem Feld der öffentlichen Angelegenheiten nach seinem eigenen Gutdünken festlegen darf und kann, was gelten soll, und was nicht; *auctoritas non veritas facit legem*.

Die Begründung einer entscheidungsfähigen politischen Einheit auf der Basis je individuell vollzogener rationaler Einsicht in die Notwendigkeit einer obersten, unanfechtbaren Autorität, die im herrschaftsfundierenden Kontrakt der freien Bürger untereinander ratifiziert und verwirklicht wird, ist darum bloß um den Preis eines radikalen inneren Widerspruchs zu haben; nämlich um den Preis der Antinomie, die zwischen der eigentlichen Legitimationsbasis der Herrschaftsordnung, dem autonomen Vertragsschluß gleicher und freier Subjekte, und dessen Ergebnis, dem *legibus solutus* dezisionsmächtigen Souverän, besteht. „Hobbes konstruiert die Souveränität naturrechtlich“, mit den Mitteln der neuzeitlichen Idee der Menschengleichheit und der individuellen Autonomie, „weil es die Reason des Staates ist, eine liberale Gesellschaft zu ermöglichen. Das ist aber nur die

eine Seite. Denn um Willen der Handlungsfähigkeit und Souveränität wird „die liberale Raison des Staates von dessen Absolutismus verschlungen“, kurz: die Begründung des „Leviathan“ erfüllt sich in der „Aufopferung der liberalen Inhalte an die absolutistische Form ihrer Sanktionierung“<sup>15</sup>.

## Rousseau und Locke vs. Hobbes

Dem Widerspruch zwischen der liberalen Intention und der absolutistischen Ausstattung der Staatsgewalt, zwischen ursprünglich fundierender persönlicher Freiheit und durchsetzungskräftiger Souveränität, entspringt das Folgeproblem, Souveränität in Volkssouveränität zu überführen und private mit öffentlicher Autonomie so zu verklammern, daß der demokratische Grundgedanke – kollektive Selbstbestimmung, Identität der Regierenden und der Regierten – nicht gänzlich verloren geht. Denn dieser Grundgedanke ist kein arbiträrer Wunsch, der mehr oder weniger rasch auftauchen mag, wenn es um das normative Programm des Staates unter der Voraussetzung der neuzeitlichen Menschengleichheitsidee geht, sondern eine aus guten Gründen auftretende Forderung von beträchtlicher intellektueller Kraft.

Volkssouveränität, Demokratie und kollektive Selbstbestimmung sind zwar nicht geradezu logisch zwingend aus der politischen Anthropologie der Neuzeit ableitbar, aber sie ergeben sich doch recht mühelos aus den Annahmen, die der kontraktualistischen Staatslegitimation zugrunde liegen; eben darum muß ja deren Antinomie zwischen liberaler Staatsraison und absolutistischer Institutionalisierung so auffällig werden und provokativ wirken, wie das im Fall von Hobbes' Doktrin geschehen ist.

Diese Doktrin beginnt mit der Setzung der Menschengleichheit, darin vorbehaltlos der griechischen Klassik widersprechend, die – in der platonischen „Politeia“ wie in der aristotelischen „Politik“ – umgekehrt verfährt: Wer über das Politische nachdenkt, so behauptet sie, hat bei der humanen Ungleichheit anzufangen, bei der Weise, wie sie die Menschen aufeinander bezieht. Und von diesem Ausgangspunkt gelangt sie rasch zur funktional sinnvollen Verschränkung natürlicher Lebensverhältnisse – zur Kooperation, nicht zum Konflikt –, während der neuzeitliche Hobbes, basierend auf seinem analytischen und normativen Egalitarismus, den „Naturzustand“ als *bellum omnium contra omnes* denkt und denken muß. Den Naturzustand als auf die Gestalt der Polis entelechisch ausgerichtet zu verstehen, ist ihm grundsätzlich versagt. Staatliche Ordnung ist daher für ihn ein rationales Konstrukt und kein natürliches Geschehen, und der normative Ursprung solcher Konstruktion kann nirgendwo sonst als im autonom geschlossenen Vertrag der sich je selbst und zugleich gemeinsam bestimmenden Subjekte zu finden sein.

<sup>15</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: *ders.*, Theorie und Praxis (Frankfurt a.M. 1971) Zitat 73 f.

Doch die wegen der als gleich gesetzten Anspruchsberechtigung eines jeden auf die Durchsetzung seiner individuellen Interessen fortdauernde Gefahr der Anarchie bzw. des Rückfalls in den ewigen Krieg des Naturzustandes – der hinter „Leviathan“ stets lauernde „Behemoth“ des Bürgerkrieges –, verlangen zugleich mit dem politischen Akt persönlicher und kollektiver Freiheit deren Aufhebung: die rückhaltlose Übertragung der vollen Herrschaftsmacht an den absoluten Souverän, wobei Willkür einzig durch dessen eigene Selbsterhaltungsrationalität verhindert werden soll. Nicht die Postulate der Demokratie, sondern ein ganz und gar absolutistisches Modell von *law and order* also sind, geistesgeschichtlich betrachtet, die erste Folgerung, die aus dem Prinzip des Menschen als des autonomen Individuums gezogen worden ist. Aber dadurch wird die Spannung – wenn man will: die Dialektik oder die Entzweiung – zwischen subjektiver Autonomie und kollektiver Ordnung erst recht bis zum Punkt des Umschlags gesteigert.

Es ist Jean-Jacques Rousseau gewesen, der Philosoph der Volkssouveränität, der auf den inneren Widerspruch der hobbes'schen Lösung am heftigsten reagiert hat. Im „Contrat social“ nimmt er ihre Widersprüchlichkeit zum Anlaß, den Verfasser des „Leviathan“ empört zu attackieren, wobei er ihn und seine Theorie auch noch gleich mit der naturrechtlich-aristotelischen Rechtfertigung der Ungleichheit, ja des Sklaventums identifiziert: „Wie ein Hirt von Natur höher steht als seine Herde, so stehen die Hirten der Menschen, ihre Oberhäupter ebenfalls von Natur höher als ihre Völker. So folgert der Kaiser Caligula nach dem Zeugnis Philons; er schloß aus diesem Vergleich ziemlich richtig, daß die Könige Götter seien, bzw. die Völker Tiere. – Die Überlegung jenes Caligula kommt der von Hobbes (...) gleich. Vor (ihm) hatte Aristoteles ebenfalls gesagt, daß die Menschen von Natur keineswegs gleich sind, sondern daß die einen für die Sklaverei und die anderen zur Herrschaft geboren werden.“<sup>16</sup>

Rousseau fährt weiter: „Aristoteles hatte recht, aber er nahm die Wirkung für die Ursache. Jeder in der Sklaverei Geborene wird für die Sklaverei geboren, nichts ist sicherer. Die Sklaven verlieren in ihren Ketten alles bis hin zu dem Wunsch, ihnen zu entinnen; (...) wenn es also Sklaven von der Natur gibt, dann deshalb, weil es Sklaven wider die Natur gegeben hat. Gewalt hat die ersten Sklaven geschaffen, ihre Feigheit hat diesen Zustand verewigt.“<sup>17</sup>

Mit den letzten zwei Sätzen erklärt und variiert Rousseau den berühmten Anfang des „Contrat“: „Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten“<sup>18</sup>; und obschon Rousseaus Charakterisierung von Hobbes in der einen Hinsicht so falsch wie ungerecht ist, erscheint sie doch einleuchtend: Denn wer um der Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit der öffentlichen Ordnung und ihres Hüters bereit ist, seine Autonomie und eigene Souveränität und damit seine natürliche Freiheit zu opfern, der hat sich selber versklavt, indem er sich versklaven

<sup>16</sup> Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, oder Grundsätze des Staatsrechts (Stuttgart 1977, deutsche Übersetzung von Hans Brockard) 7, (Buch I, Kap. 2).

<sup>17</sup> Rousseau, (Anm. 16) 8, (I, 2).

<sup>18</sup> Rousseau, (Anm. 16) 5, (I, 1).

ließ. Um dieser Konsequenz zu entgehen, muß daher ein Weg gefunden werden, der persönliche und kollektive Autonomie so synthetisiert, daß weder die eine noch die andere Seite zum Verschwinden gebracht wird, sondern beide in- und miteinander zur Deckung kommen. Wie das möglich ist, ist Rousseaus Problem, das er mit seiner Konstruktion der Volkssouveränität auf dem ideellen Boden der *volonté générale* zu beheben versucht.

Schon vor diesem Versuch hat John Locke die Hobbes'sche Souveränitätsvorstellung zurückgewiesen und dagegen seine besondere Vertragstheorie formuliert. Wolfgang Kersting markiert Lockes Rettung der Autonomie des Einzelnen bzw. deren Fortdauer in der politischen Körperschaft, indem er den Unterschied zwischen der ursprünglichen Vertragsgemeinschaft bei Hobbes und bei Locke herausarbeitet: „Um eine politische Einheit zu erreichen, muß eine Menge, so sieht es Hobbes, im Rahmen einer vertraglichen Übereinstimmung eine Instanz zu ihrer Vertretung und Verkörperung autorisieren; die Vertragsgemeinschaft ist nicht schon selbst der politische Körper, das Volk, die politische Einheit, sondern bedarf der Realpräsentation durch eine vertragsexterne Instanz. Metaphorisch gesprochen: Die Vertragsgemeinschaft wird erst dann ein politischer Körper, eine politische Einheit, wenn sie sich rückhaltlos einem sie leitenden und lenkenden Kopf unterwirft. Durch den Autorisierungsakt wird die natürliche Gewalt auf den Vertreter übertragen und dessen Handlungen haben als die eigenen zu gelten. Bei Locke hingegen wird bereits durch die interindividuellen Verträge eine politische Gemeinschaft konstituiert, die als vertraglich begründetes Herrschaftssubjekt über die ihr von den Individuen vertraglich überantworteten Gewalten verfügt und die selbst im Besitz uneingeschränkter Souveränität ist.“<sup>19</sup>

Allerdings stößt auch Locke auf die gleiche Schwierigkeit, die Hobbes mit seiner absolutistischen Staatskonstruktion bewältigen wollte; auf die Frage, wie – und ob überhaupt – die Handlungsfähigkeit eines Kollektivsubjekts gesichert werden kann, wenn zugleich gilt, daß dieses Subjekt ein Kompositum aus autonomen Individuen sein soll. Lockes antihobbesianische Antwort ist bekanntlich die Annahme einer stillschweigenden Implikation im Gehalt des gemeinsamen Vertrages, nämlich die Annahme, daß man sich zugleich mit dem Unionspakt auf die Einführung des Majoritätsprinzips geeinigt hat. Darum heißt es im § 97 des „Second Treatise“: „Jeder Mensch, der mit anderen übereinkommt, einen einzigen politischen Körper unter einer Regierung zu bilden, verpflichtet sich gegenüber jedem einzelnen dieser Gesellschaft, sich dem Beschluß der Mehrheit zu unterwerfen und sich ihm zu fügen. Denn sonst würde dieser ursprüngliche Vertrag, durch den er sich mit anderen zu einer Gesellschaft vereinigt, keinerlei Bedeutung haben und kein Vertrag sein.“

Zwar schafft es Locke, der Hobbes'schen Antinomie zu entgehen, indem er die Regierung und deren Handlungskompetenz zurückbindet an den Souverän der Bürgerschaft, die Regierung also zur Treueherrscherin und Treuhänderin der Interessen, der Treueherren, der (Staatsbürger)Gemeinschaft, macht, aber die simultane

<sup>19</sup> Kersting, (Anm. 4) 128 f.

Einführung der Mehrheitsregel im Namen kollektiver Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit läßt deutlich werden, daß die Integration von privater Autonomie bzw. Selbstbestimmung und der Autonomie des Kollektivsubjektes, der Selbstbestimmung durch „Wir, das Volk“, nur partiell gelingen.

Wer sich der Mehrheitsregel zu fügen hat, weiß nach Locke einerseits, daß er gegen die Regierung über den Trumpf seines vorstaatlichen Grundrechts verfügt, andererseits sticht dieser Trumpf nicht gegen die Mehrheit der Unionsgenossen. Gegen die Majorität gibt es eben kein eigentliches Widerstandsrecht mehr, sondern allein die individuelle Meinung, es in der konkreten Situation und Streitsache zu besitzen.

Im Widerspruch zu Hobbes beharrt Locke auf der Notwendigkeit, die Autonomie des Individuums in der Souveränität des Volkes, des politischen „Wir“, zu vollenden, doch seine eigene Lösung des Problems von „Ich“ und „Wir“ im Horizont der Notwendigkeit politisch-gemeinschaftlicher Entscheidungskompetenz krankt an der impliziten Entmündigung der Minderheit durch eine besondere Interpretation des fundamentalen Gesellschaftspaktes – was jenen erneuten Entwurf der Synthese von „Ich“ und „Wir“, privater und öffentlicher Autonomie, plausibel macht, den schließlich Rousseau unter dem ausdrücklichen Titel „Du contrat social ou principes du droit politique“ vorlegt.

## Rousseaus Problem und der Gemeinwille

Für die systematische Analyse der Probleme, die im Zusammenhang der Verbindung von individueller und kollektiver Autonomie auftauchen, ist die Beachtung des Axioms der Menschengleichheit grundlegend. Daß „alle Menschen gleich und frei sind“, wird von Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, usw. zwar je anders begründet, aber stets als gültig gesetzt. Der Idee der Menschengleichheit entspringen dann aber Problematisierungsweisen, die tief hineinreichen in die normlogische Verknüpfung von individueller und kollektiver Autonomie; erstens das Verhältnis von menschlicher Freiheit und politischer Gleichheit bzw. Gleichberechtigung, von privater und politischer Autonomie; zweitens das Verhältnis zwischen „Ich“ und „Wir“, von Individuum und Gemeinschaft.

Diese Beziehungen sind spannungsvoll ineinander verschränkt, und sie zwingen die politische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts immer wieder zur Beschäftigung mit der Frage, wie persönliche Selbsterhaltungsrationalität und komunitäre Selbstbestimmung koexistieren können; neben den normativ-konstruktiven Entwürfen der Gesellschaftsvertragstheorie finden sich im übrigen auch geschichtsphilosophische Auseinandersetzungen mit dem Thema der Vereinbarkeit der menschlichen Konflikteignung mit der ihr widerstrebenden Kooperationsnotwendigkeit; ein Komplex, den zum Beispiel die kantische Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ auf den Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“ der Humannatur bringt.

Wie bleibt man selbstverantwortlich und autonom und kann dennoch ein integratives Moment des gemeinschaftlichen Ganzen sein und werden? Wie kommt überhaupt ein Kollektiv von Freien als politiktaugliches Großsubjekt zustande? Wie gehören „Ich“ und „Wir“ zusammen? Und: Was macht aus einer Menge eine handlungsfähige Einheit als ein sich selber bestimmendes, souveränes „Volk“?

Rousseau nennt es das Fundamentalproblem, *le problème fondamental*. Im 6. Kapitel des ersten Buches des „Contrat“ bringt er es auf den Punkt, nachdem er dessen zweistufige Voraussetzung – die natürliche Freiheit des Menschen (Kap. I.2.) und die kategorische Unverzichtbarkeit (Kap. I.4.) dieser Freiheit – bezeichnet hat.

In Kapitel I.2. heißt es bezüglich der menschlichen Freiheit und Gleichheit: „Die allen gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen. Dessen oberstes Gesetz ist es, über seine Selbsterhaltung zu wachen, seine erste Sorge ist diejenige, die er sich selber schuldet, und sobald der Mensch erwachsen ist, wird er so sein eigener Herr, da er der einzige Richter über die geeigneten Mittel seiner Erhaltung ist.“<sup>20</sup> Im vorstaatlichen Zustand ist jeder Richter in eigener Sache. Ein natürliches Recht der einen, die anderen zu leiten, gibt es nicht. Es gibt aber auch keine sinnvoll und vernünftig denkbare Möglichkeit freiwilliger Abtretung oder Übertragung des Rechts auf Selbstbestimmung an einen anderen bzw. Dritten; davon handelt das für die Gesamtargumentation wichtige vierte Kapitel, das den Titel „Von der Sklaverei“ trägt:

„Auf seine Freiheit verzichteten heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte, sogar auf seine Pflichten verzichten. (...) Ein solcher Verzicht ist unvereinbar mit der Natur des Menschen; seinem Willen jegliche Freiheit nehmen, heißt seinen Handlungen jegliche Sittlichkeit nehmen.“<sup>21</sup> Damit ist der Knoten geschürzt. Das Wesen des Menschen liegt a priori in seiner Freiheit bzw. Selbstbestimmung. Wie können dann aber diese Freiheitswesen in naher und kontinuierlicher Weise zusammenleben, wenn Zusammenleben doch unweigerlich, massiv und nachhaltig, die Beschränkung der je individuellen Freiheit bedeutet? Und vor allem: Wie können sie das, wenn aus verschiedenen, prinzipiell externen (d. h. nicht schon von Anfang an in der Menschennatur wirksamen) Ursachen der Zwang zur sozialen Organisation und Kooperation übermächtig geworden ist?

Aus dieser Überlegung erwächst das sechste Kapitel des ersten Buches des „Contrat“, welches das Fundamentalproblem zugleich mit der methodischen Anweisung zu seiner Lösung formuliert: „Ich unterstelle, daß die Menschen jenen Punkt erreicht haben, an dem die Hindernisse, die ihrem Fortbestand schaden, in ihrem Widerstand den Sieg davontragen über die Kräfte, die jedes Individuum einsetzen kann, um sich in diesem Zustand zu halten. Dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht weiter bestehen, und das Menschengeschlecht würde zugrunde gehen, wenn es die Art seines Daseins nicht änderte.“<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Rousseau, (Anm. 16) 6, (I, 2).

<sup>21</sup> Rousseau, (Anm. 16) 11, (I, 4).

<sup>22</sup> Rousseau, (Anm. 16) 16, (I, 6).

Daraus folgert Rousseau erstens die Notwendigkeit von (absichtlich gewollter) Vergemeinschaftung und zweitens die grundsätzliche Schwierigkeit, die mit dem Zusammenschluß verbunden ist: „Da die Menschen keine neuen Kräfte hervorbringen, sondern nur die vorhandenen vereinen und lenken können, haben sie kein anderes Mittel, sich zu erhalten, als durch Zusammenschluß eine Summe von Kräften zu bilden, stärker als jener Widerstand, und diese aus einem einzigen Antrieb einzusetzen und gemeinsam wirken zu lassen.“<sup>23</sup> Das ist allerdings ein Vorgang, wodurch unausweichlich der Konflikt zwischen dem Recht und der Pflicht zur Selbstbestimmung und dem Zwang zur freiheitsbeschränkenden gesellschaftlichen Koordination der Individuen entsteht; Rousseau registriert das, um zugleich anzudeuten, wie dem Dilemma zu entkommen ist: „Diese Summe von Kräften kann nur durch das Zusammenwirken mehrerer entstehen: da aber Kraft und Freiheit jedes Menschen die ersten Werkzeuge für seine Erhaltung sind – wie kann er sie verpfänden, ohne sich zu schaden und ohne die Pflicht gegen sich selbst zu vernachlässigen? Diese Schwierigkeit läßt sich (...) so ausdrücken: ‚Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitgliedes verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.‘ (Kursivsetzung von mir. G.K.) Das ist das grundlegende Problem, dessen Lösung der Gesellschaftsvertrag darstellt.“<sup>24</sup>

Rousseau löst das Problem, das einerseits durch die bestimmte Konzeption der Autonomie des Individuums, andererseits durch eine besondere (natur)geschichtliche Situation erzeugt wird, mit Hilfe seiner spezifischen Variante der Theorie des Gesellschaftsvertrages, nämlich mit Hilfe der unter gewissen Bedingungen mit guten Gründen erwartbaren Harmonie von (Einzel)Wille und (allgemeiner, gemeinschaftlicher) Vernunft bzw. Rationalität, die als beides zugleich gedacht werden kann: als Wirkung einer Einsicht und als handlungsbestimmende Absicht – als jener „Allgemeinwille“, jene *volonté générale*, die im Einklang ist sowohl mit der je persönlichen Freiheit der Einzelnen wie mit der koordinierend-einschränkenden Regelungsnotwendigkeit der Allgemeinheit.

Diese Kongruenz bzw. Identität von persönlicher und gemeinschaftlicher Selbsterhaltung und -bestimmung ergibt sich nach Rousseau ohne weiteres auf der Basis des einfachen Gedankens, daß sich die *volonté générale* – lediglich, aber immerhin – in und bei der Findung und Formulierung generell-abstrakter, für alle verbindlicher Normen oder Gesetze geltend macht. (Nur) in der prozedural und formal definierten Vollzugsform der praktischen Vernunft überdauert die Freiheit des Individuums. Sie verwirklicht sich in der gemeinsamen, sich selber bestimmenden *civitas*; der Einzelne wird zum *citoyen*, und die *citoyens* bilden in ihrer Integration durch den „Gesamtwillen“ das Volk im eigentlichen Sinn, das Volk der Volkssouveränität.

<sup>23</sup> Rousseau, (Anm. 16) 17, (I, 6).

<sup>24</sup> Rousseau, (Anm. 16) 17, (I, 6).



## Die Zweideutigkeit der *volonté générale*

Noch einmal: Gesetzgebung ist Inhalt und Aufgabe von *volonté générale* und Volkssouveränität; und solange es um Gesetze (= generell-abstrakte Normen) geht, kann nichts Falsches passieren. „So kann die souveräne Gewalt selbst verinnerlicht, aus einer äußerlich zwingenden Fürstensouveränität in die innerlich gegenwärtige Volkssouveränität zurückgenommen werden.“<sup>25</sup> Mit den Worten des „Contrat social“: „Da nun der Souverän nur aus den Einzelnen besteht, aus denen er sich zusammensetzt, hat er kein und kann auch kein dem ihnen widersprechendes Interesse haben; folglich braucht sich die souveräne Macht gegenüber den Untertanen nicht zu verbürgen, weil es unmöglich ist, daß die Körperschaft allen ihren Gliedern schaden will, und wir (schnell erkennen), daß sie auch niemanden im Besonderen schaden kann. Der Souverän ist, allein weil er ist, immer alles, was er sein soll.“<sup>26</sup>

Der letzte Satz, der Rousseau – zu Unrecht<sup>27</sup> – den Vorwurf des Totalitarismus eingetragen hat, ist argumentationslogisch durchaus folgerichtig, und er ratifiziert im Grunde lediglich die Möglichkeit des Notwendigen: Die Ideen der Menschen- gleichheit und der natürlichen Freiheit der Einzelnen *müssen* im Verein mit der Unabwendbarkeit von sozialer Kooperation und Gewaltkontrolle – deren Gegenläufigkeit bei Hobbes noch in die Paradoxie der „Aufopferung der liberalen Gehalte an die absolutistische Form ihrer Sanktionierung“ (Habermas) führte – ins Prinzip der Volkssouveränität münden. Das ist die zur politischen Philosophie der Neuzeit gehörige Folgerichtigkeit, die sich in der kantischen Rechtsphilosophie bestätigt<sup>28</sup> und die sich als geschichtemachendes Potential in die Realitäten der Verfassungskämpfe des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts fortgesetzt hat.

Indes, und das ist der große Nachteil von Rousseaus Ansatz: Der „Contrat social“ kann sein Problem bloß scheinbar vertragstheorieintern lösen. In Wahrheit gelingt das lediglich unter Zuhilfenahme von externen, geschichtlich-kontingenten Faktoren. Sie sind es auch, die schließlich erklärbar machen, weshalb der Begriff des „Selbstbestimmungsrechtes der Völker“ geradezu notwendigerweise so opak wie politisch konfliktträchtig sein muß.

Die Wirkung und Unentbehrlichkeit dieser Faktoren für Rousseau zeigt sich sofort, wenn man den „Contrat“ mit den Fragen konfrontiert: Wer ist nun „das Volk“? Wie ist das „Wir“ der kollektiv-individuellen Autonomie zustande gekommen? Dann wird deutlich, daß es das Volk und seine Souveränität in der von Rousseau gewünschten Form lediglich gibt, wenn entweder bereits eine sehr spe-

<sup>25</sup> Jürgen Habermas, *Naturrecht und Revolution*, in: *ders., Theorie und Praxis* (Frankfurt a. M. 1971) 103.

<sup>26</sup> Rousseau, (Anm. 16) 20 f., (I, 7).

<sup>27</sup> Freilich ist Rousseaus Konzeption totalitarismusanfällig; sie ist es nur nicht *ab initio*.

<sup>28</sup> Vgl. dazu insbesondere Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant (Frankfurt a. M. 1992); sowie Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie (Frankfurt a. M. 1993).

zielle, sozialgeschichtlich kontingente Ausgangsbedingung<sup>29</sup> vorliegt oder die für die Bildung der *volonté générale* grundlegende Gemeinschaftsorientierung der Bürger künstlich – mit Absicht und Bedacht – hergestellt werden kann bzw. hergestellt worden ist.

Dementsprechend läßt sich die *volonté générale* auf zwei unterschiedliche Interessenkonstellationen der Beteiligten zurückführen: entweder auf die Gleichheit der Interessen rationaler Egoisten, die erkannt haben, daß ihre optimale individuelle Selbsterhaltung auf die gemeinsame Bedienung der verallgemeinerungsfähigen unter ihren Bedürfnissen angewiesen ist, oder auf ein eigentliches Gemein-sinnsinteresse, das einer explizit bürgerschaftlichen, „republikanischen“ Gesinnung entstammt, die als gemeinsinnige gerade auf der Verabschiedung individueller rational-egoistischer Ziele basiert.

Wer sich genauer mit Rousseaus Begründung der vernünftigerweise erwartbaren Wirklichkeit des Gemeinwillens befaßt, stößt daher auf eine elementare, im „Contrat“ jedoch latent bleibende Zweideutigkeit: einmal auf die *volonté générale*, gedacht als „Durchschnittswille, der aus der Summierung aller Selbstinteressen sich ergibt, zum anderen (auf die *volonté générale* gedacht) als gemeinschaftliches Wollen jener Bürger, die die Privatinteressen abgestreift haben und vom Interesse am Allgemeinen, am *corps politique* beseelt sind“<sup>30</sup>.

Charakteristisch für die stillschweigende Beanspruchung der ersten Ausgangsbedingung ist z. B. die auf die Logik der prozeduralen Form setzende Argumentation im dritten Kapitel des zweiten Buches („Ob der Gemeinwille irren kann“), während für die zweite Voraussetzung das berühmte Kapitel „Vom Gesetzgeber“ im zweiten Buch des „Contrat“ bezeichnend ist, das auf den schon im ersten Buch formulierten Gedanken der nicht *eo ipso* gegebenen Konstitution des Volkes als Volk<sup>31</sup> Bezug nimmt:

„Wer sich daran wagt, ein Volk zu errichten, muß sich imstande fühlen, sozusagen die menschliche Natur zu ändern; jedes Individuum, das von sich aus ein vollendetes und für sich bestehendes Ganzes ist, ist in den Teil eines größeren Ganzen zu verwandeln, von dem dieses Individuum in gewissem Sinne sein Leben empfängt; (...) so daß man behaupten kann, wenn kein Bürger mehr etwas ist oder vermag außer durch alle anderen, und wenn die durch die Gesamtheit erworbene Kraft der Summe der natürlichen Kräfte aller Individuen gleichkommt oder sie übersteigt, dann ist die Gesetzgebung auf dem höchsten Punkt der ihr möglichen Vollkommenheit angelangt.“<sup>32</sup> Der Gesetzgeber, *le législateur* Rousseaus ist sehr viel mehr als ein im Recht bewandelter Experte, der (Verfassungs)Vorschläge ausarbeitet, um sie von den Bürgern gutheißen (oder auch ablehnen) zu lassen; er ist

<sup>29</sup> Zum Beispiel die für eine arme Hirtengesellschaft typische Situation wie im Korsika des 18. Jahrhunderts.

<sup>30</sup> Maximilian Forschner, Rousseau (München 1977) 132.

<sup>31</sup> Vgl. Rousseau, (Anm. 16) 16, (I, 5): „Es wäre deshalb gut, bevor man den Akt untersucht, durch den ein Volk einen König erwählt, denjenigen zu untersuchen, durch welchen ein Volk zum Volk wird.“

<sup>32</sup> Rousseau, (Anm. 16) 43 f., (II, 7).

Gesetzgeber im antiken Sinn; ein Solon oder Lykurg, der durch seine Kraft und sein Charisma aus einer Menge oder einem Haufen Einzelner zu allererst jenes Volk formt, das durch seine Gesetzgebung autonom wird und souverän ist<sup>33</sup>.

Die Analyse von Rousseaus verschiedenartigen Varianten, das Realwerden der *volonté générale* zu erklären, macht sichtbar, daß die Fragen nach dem Wer und dem Was des Volkes im Rahmen dieser Theorie der Volkssouveränität durchaus nicht klar und ein für allemal zu beantworten sind. Anders gesagt: Rousseaus Problem, wie man „Ich“ und „Wir“ vermittelt, so daß individuelle in kollektive Autonomie übergeht, ohne in ihrem Gehalt wesentlich verkürzt zu werden, ist niemals grundsätzlich, sondern – wenn überhaupt – immer bloß von Fall zu Fall zu bewältigen; im Rekurs auf kontingente Umstände und bewußt handelnde Akteure und deren Leistungen. Das bedeutet, daß Rousseaus Ziel, das „Wir“ zu erfassen, das den politisch-staatsbürgerlichen Sinn des „volkssouveränen“ Volkes definiert, rein theoretisch und abstrakt gar nicht zu erreichen ist.

Mit unabweisbarem Anspruch wird das sich selber bestimmende Volk zwar zum Gegenstand der politikphilosophischen Reflexion, doch seine Bearbeitung führt nicht zu der in sich stimmigen Definition der Sache, sondern eröffnet eine Reihe von im Kern unterschiedlichen Konzeptionen von „Volk“.

### Wer ist das Volk? Und wer sind die anderen?

Wer ist das Volk der Selbstbestimmung? – Die Frage kann, wie sich an der prinzipiell zweideutigen Genese der *volonté générale* darstellen läßt, stets nur im konkreten Fall, d. h. mit Bezug auf historisch zufällige, umstrittene, rechtsmoralisch bzw. ethisch oft hoch ambivalente Voraussetzungen beantwortet werden. Rousseau

<sup>33</sup> Vgl. Iring Fetscher, Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs (Frankfurt a. M. 1975) 146–151. Über das gefährlich Utopische dieses Vorschlags scheint sich Rousseau aber einigermaßen im Klaren gewesen zu sein. Robert Spaemann hat im übrigen eindringlich darauf hingewiesen, daß es die Erfahrung der modernen Entzweiung ist – die Erfahrung der Selbstentfremdung des Menschen in den Strukturen und Verhängnissen der sich entwickelnden, arbeitsteilig-fortschrittlichen Zivilisation –, die Rousseau zu seiner radikalen, mithin totalitär anmutenden Philosophie des Bürgerseins motiviert hat. Da die Rückkehr in den Naturzustand unmöglich geworden ist, bleibt bloß noch die Hoffnung auf die Heilung der inneren Zerrissenheit des Menschen mit Hilfe der Orientierung am Ideal der antiken Polis, in welcher das Individuum seine Individualität zugleich in und durch seine Gemeinschaftlichkeit verwirklicht. Vgl. dazu: Robert Spaemann, Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur (München 1980): „Und so ist Rousseau zum Vater aller modernen Modernismen und Antimodernismen geworden: der Revolution und der Restauration, des liberalen Rechtsstaates und der populistischen Diktatur, der antiautoritären Pädagogik und des Totalitarismus, des romantischen Christentums und der strukturalistischen Ethnologie. Aller Streit um den ‚wahren Rousseau‘ ist vergeblich. Für jede rousseauistische Verirrung gibt es auch eine rousseauistische Kritik. Die moderne Subjektivität, die in ihm ihre unvergleichliche Darstellung findet, findet durch ihn auch ihre unnachsichtige Entlarvung.“ 14.

aus exemplarisches Problem – *le problème fondamental* –, wie individuelle und kollektive Selbstbestimmung im klaren und definitionskräftigen Allgemeinbegriff des souveränen, die *volonté générale* verwirklichenden „Volkes“ zur Deckung zu bringen sind, führt zu keiner Lösung, die die von der neuzeitlichen politischen Anthropologie (= alle Menschen sollen als freie und gleiche Wesen autonom leben können) aufgegebene Suche zum Abschluß bringt. Man stößt durch es und mit ihm im Gegenteil auf ein Bündel von Möglichkeiten, diesem, im Horizont der modernen Konzeption der Menschennatur sich zwar notwendigerweise aufdrängenden, aber nur situativ, im Zusammenhang geschichtlich-kontextueller Umstände behandelbaren Thema der kollektiven Selbstbestimmung zu begegnen. – Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, wenn die realhistorisch so wirksame und konfliktive, scheinbar einheitliche Programmatik des „Selbstbestimmungsrechts der Völker“ sich in die Vielfalt und Unübersichtlichkeit von Implementierungsformen ausbreitet, die für Jörg Fisch die gewissermaßen ontologische Hinfälligkeit der Selbstbestimmungsidee demonstrieren<sup>34</sup>.

Zum Schluß will ich knapp skizzieren, warum sich die Anwendungsvarietät des Selbstbestimmungsrechts(-begriffs) noch einmal steigert, wenn ein weiterer bei Rousseau unthematisierter Aspekt der Fragestellung in den Blick rückt; nämlich nicht das Binnenverhältnis zwischen den Bürgern und ihrem Staat, sondern die In/Out-Differenz der externen Dimension, d. h. neben dem Verhältnis von „Ich und Wir“ auch dasjenige von „Wir und Ihr“.

Am Thema der Exklusion wird vollends sichtbar, was beim Thema der Inklusion, d. h. bei der Vermittlung von individuellem Subjekt und Gemeinschaft, noch halbwegs verborgen bleiben konnte. Denn das Zentralproblem im Kontext des normativen Prinzips „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ ist ja nicht die Idee der Volkssouveränität und auch nicht die Herkunft dieser Idee aus dem modernen Grundgedanken der individuellen Autonomie, sondern die triftige Definition des realen Inhabers dieser Souveränität bzw. des Trägers der kollektiven Selbstbestimmung im konkreten, von Traditionen, gesellschaftlichen Mächtelkonstellationen und vielfältigen Gruppeninteressen durchzogenen Raum des Politischen.

Erst im Medium des faktischen, geschichtlich-gesellschaftlich zerklüfteten politischen Raumes wird offensichtlich, daß in der Begriffsreihe „Selbstbestimmung des mündigen Subjekts – Volkssouveränität als Basis einer gemeinsamen politischen Ordnung – Selbstbestimmungsrecht des Volkes bzw. der Völker“ der Mittelbegriff, die Volkssouveränität, von einer Analogie beherrscht wird, die je nachdem zu einigermaßen schwierigen, aber doch lösbaren oder aber zu generell gar nicht beantwortbaren Fragen führt.

Die Analogie, um die es hier geht, ist die Analogie von Individuum und Volk bzw. Staat: Ohne Zweifel darf man Völker oder Staaten auch in der Weise als selbstständige Einheiten denken, wie es in erster Linie die menschlichen Subjekte sind. Doch diese Analogie ist in doppelter Hinsicht gebrochen; erstens durch die

<sup>34</sup> Vgl. in diesem Band Jörg Fisch, Einleitung VII–XX und ders., Selbstbestimmung vor der Selbstbestimmung 87–110.

Tatsache, daß zwar die Teile eines Staates oder eines Volkes, nämlich die menschlichen Individuen, eigenständig sind<sup>35</sup>, die (Körper)Teile eines Individuums diese Eigenschaft aber gerade nicht mehr haben, und zweitens durch die Tatsache, daß menschliche Individuen eine Selbstbestimmungsfähigkeit besitzen und besitzen können, die ziemlich einfach als gegeben identifizierbar ist, was bei Völkern ganz und gar nicht selbstverständlich der Fall ist<sup>36</sup>.

Die Autonomie kollektiver Einheiten, wie es Völker oder auch Staaten sind, und die Autonomie des einzelnen menschlichen Subjekts sind – hinsichtlich ihrer jeweiligen Inhaber oder Träger betrachtet – kategorial sehr unterschiedlich. Die Wirkung dieser kategorialen Differenz vergrößert sich, je nachdem, ob man das Volk-der-Volkssouveränität oder das Volk-des-Selbstbestimmungsrechts-der-Völker in den Blick nimmt.

Der Begriff des Volkes-der-Volkssouveränität, jener kollektiven Autonomie, die die Konsequenz der Axiome der neuzeitlichen politischen Philosophie ist, basiert auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß unbestritten ist, wer zu diesem Volk gehört und wer nicht. Zugunsten der Auseinandersetzung mit dem Problem der richtigen Integration von „Ich und Wir“ wird daher die Frage nach den Grenzen des „Wir“ ausgeblendet. Nicht „Wer ist Wir?“ ist Hobbes, Lockes, Rousseaus etc. Problem, sondern die Frage, wie der Einzel- und der Gesamtwille aufeinander zu beziehen sind.

Das ist, wie erläutert, zwar ein Problem, das über kurz oder lang auch auf spezifische Umstände und historisch-kulturelle Voraussetzungen verweist, doch in die radikale Konfrontation mit der Schwierigkeit zu sagen, was im Raum des Politischen und auf dem Boden geschichtlich-kultureller Vorgaben ein Volk (als das Trägersubjekt staatlicher Souveränität) überhaupt ausmacht, zu dieser Fragestellung zwingt erst derjenige Argumentationskontext, in welchem dem Gegensatz von „Ihr“ und „Wir“, der Notwendigkeit der Abgrenzung der einen von den anderen, nicht mehr ausgewichen werden kann.

Daß eine sachliche Notwendigkeit vom Verhältnis „Ich und Wir“ zum Problem „Wir und Ihr bzw. die anderen“ hinführt, ist klar (man kann das etwa am Konzept von Rousseaus „Religion des Bürgers“ und an seinem Lob der Vaterlandsliebe demonstrieren<sup>37</sup>), aber wirklich scharf wird das Thema der Exklusion, der Separation und der Sezession erst dann, wenn die auf dem normativen Feld der Idee der Volkssouveränität entstandene Forderung nach dem „Selbstbestimmungsrecht

<sup>35</sup> Zum Selbstbestimmungsrecht der Völker, insbesondere zum Zusammenhang der Rechtsphilosophie mit völkerrechtlicher Argumentation vgl.: *Otfried Höffe*, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung: Selbstbestimmung, Sezession und Intervention (München 1999) 376–398.

<sup>36</sup> Eine Person als solche zu identifizieren, ist ein elementarer Akt, den wir nur schon dadurch vollziehen, daß wir jemanden anreden und nach den Gründen seines Tuns fragen. Beim Kollektivsubjekt „Volk“ gibt es für die Figur des Subjekts, das sich in kommunikativen Verhältnissen als solches betätigt und bewährt, natürlich kein Äquivalent, sondern nur Substitute: die von einer expliziten oder impliziten Verfassung bezeichneten „Organe“ des Volkswillens.

<sup>37</sup> Vgl. *Forschner*, (Anm. 30) 168–184.

des Volkes“ auf sprachlich-kulturell heterogene Gemengelagen von Bevölkerungen trifft, wie sie etwa das Habsburgerreich am Ende des 19. und die kolonialen Imperien im 20. Jahrhundert charakterisierten. Dann steigert sich das Anwendungsproblem der Idee der kollektiven Autonomie in einem Maße, daß abstrakt und generell gar nicht mehr zu definieren ist, wer ihr Inhaber – „das Volk“ – ist; was dann erstens zu einer Vielzahl von kontextbezogen mehr oder weniger plausiblen Modellen führt, das Verhältnis von Staat (= übergeordneter Herrschaftsform) und Volk (und dessen jeweiligem „Selbstbestimmungsrecht“) zu denken<sup>38</sup>, und zweitens zur Konsequenz hat, daß „das“ Selbstbestimmungsrecht der Völker in der Tat zu einem Etikett werden kann, unter dem ganz verschiedene und nicht selten offen widersprüchliche politische Ideen und Ordnungsvorstellungen zu versammeln sind. Und spätestens an dieser Stelle muß sich die politische Philosophie zunächst von der Mannigfaltigkeit empirischer Befunde belehren lassen, bevor sie – im Rahmen völkerrechtlicher Grundlagenreflexion – sich erneut trauen darf, das Wort zu ergreifen<sup>39</sup>.

## Summary

“Self-determination”, understood as the right of the individual to live his or her own life as freely as possible, is the central concept of modern Western political philosophy. Thanks to a logic immanent to this concept, an idea that originally pertained to a single subject capable of action developed historically into the notion of the sovereignty of people and of the democratic form of government. In addition, it became linked to the concept of a “nation” and to the claim to particular forms of collective autonomy that correspond to the pre-political unity of a “people”.

Self-determination of the individual; democracy or collective autonomy instituted by a state; self-determination of nations: the sequence of these concepts seems to be governed by an inner necessity, which, however, is *not* the case. While the inner connection between individual and collective autonomy, which leads to the idea of democratic sovereignty, may be reconstructed almost seamlessly, the quasi-natural notion of “nation” represents a new concept. Though this concept can serve as the focal point for the utopian energy of the principle of autonomy, it feeds on a short-circuit: on mistakenly equating personal or individual identity with a historically grown collective-communitarian identity. In other words: from the point of view of normative logic, no direct line can be drawn from the principle of the autonomous individual to the self-determination of nations. On this path, “Rousseau’s problem” occupies an instructive conciliatory position.

<sup>38</sup> Vgl. *Höffe*, (Anm. 35) 383 f.

<sup>39</sup> Vgl. als aktuelles Beispiel: *Otfried Höffe*, Gibt es ein Recht auf Sezession? Einige rechtsphilosophische Überlegungen aus gegebenem Anlaß, in: *Neue Zürcher Zeitung* (29. 8. 2008) Nr. 201, 41.